

## LA TOLERANCIA O CÓMO COEXISTIR EN UN MUNDO DESGARRADO

Yves Charles Zarka (\*)

*Centre d'Histoire de la Philosophie Moderne, Centre  
National de la Recherche Scientifique (CNRS), Francia*



L concepto de tolerancia vuelve hoy al centro de la teoría política después de un largo eclipse en el que pareció perder una gran parte de su interés teórico. ¿De dónde viene la recuperación del interés por este concepto y la urgencia de repensarlo en función de las condiciones de nuestro mundo post-moderno, es decir, de un mundo que no es ya aquel en el que el concepto fue inventado, esto es, los siglos XVI y XVII, en el curso de los cuales se establecieron las principales categorías del mundo moderno?

Este interés y urgencia vienen, de una parte, de los nuevos problemas a los que se enfrentan las democracias constitucionales o liberales y, de otra parte, de la perspectiva todavía balbuciente de la instauración de un orden jurídico internacional.

---

(\*) Traducción de Emilio Moyano.

En primer lugar, las democracias constitucionales se enfrentan hoy a la presencia de grupos, de comunidades, digamos más generalmente de minorías de diversa naturaleza (étnicas, religiosas, culturales, incluso lingüísticas) que quieren conservar sus identidades, las cuales son evidentemente diferentes a la del grupo o de la comunidad mayoritaria. Aunque las tensiones identitarias en el seno de las democracias constitucionales sean por muchos aspectos diferentes de los conflictos religiosos del comienzo de la modernidad, hay, al menos, dos elementos que los acercan: 1. la exigencia de definir los términos y las modalidades de la instauración de una coexistencia; 2. la exigencia de encontrar un espacio común en el que esta coexistencia pueda inscribirse. La cuestión de la tolerancia se convierte en la siguiente: cómo conservar las diferencias, incluso las divergencias, de los modos de identificación de los diversos grupos (tanto minoritarios como mayoritarios), es decir, reconocer la legitimidad de la diversidad de religiones, de culturas y de valores, sin transformar las sociedades democráticas en campo de enfrentamiento o en mosaico de comunidades yuxtapuestas. Tanto de un lado como del otro, sería, en efecto, el espacio público, la virtud cívica, la autonomía del individuo y quizá el mismo gusto por la libertad lo que estaría perdido. Este problema concierne a la tolerancia porque implica dos aspectos: uno es jurídico y reenvía al orden constitucional democrático que protege y defiende la libertad y la igualdad de todos ante la ley, tanto en el plano de las condiciones materiales de existencia como en el de los valores y compromisos culturales; el otro concierne a los modos de percepción o de representación de sí de los individuos y de los grupos. Desde este segundo punto de vista, la tolerancia es una manera de ser sin la cual toda disposición legal o constitucional sería insuficiente o incompleta.

En segundo lugar, la idea de un orden jurídico internacional, que es por el momento más un deseo que una realidad, contribuye igualmente a volver a situar el concepto de tolerancia al primer plano. En efecto, si la relación entre Estados no es solamente un asunto de poder, es decir, de equilibrio de hecho o de guerra, una cuestión aparece de inmediato: ¿hay regímenes políticos o gobiernos intolerables? Dicho de otro modo, ¿qué es lo que el orden internacional puede tolerar y qué es lo que debe excluir, tanto en las relaciones de los gobernantes con sus propios ciudadanos, como en las relaciones de los Estados entre sí? El derecho de los pueblos a autodeterminarse, ¿no debe ser cuestionado cuando este derecho deja perdurar las



prácticas de un poder que pone en peligro la existencia de una parte o de la totalidad de una población? Del mismo modo, en el plano de las relaciones exteriores, ¿hay prácticas de Estado o de grupos militarizados, cubiertos más o menos explícitamente por los Estados (o los que hacen sus veces), que sean intolerables? Las hay evidentemente, se trata, pues, de definir estas prácticas en función del reconocimiento mutuo y de la aceptación recíproca —aunque sea de la mera existencia del otro— susceptible de definir lo que yo llamaría un régimen internacional de la tolerancia que pondría fin a las luchas a muerte a las que asistimos todos los días: luchas étnicas, nacionales, ideológicas, religiosas, etc. Es aquí la perspectiva de una reforma de las costumbres de los pueblos por una educación de la humanidad en la tolerancia lo que vuelve al primer plano.

Puede así decirse que el concepto de tolerancia encuentra una actualidad renovada, porque la historia del siglo xx ha sido también la del fracaso de los intentos, muy diferentes entre ellos, de imponer una unificación forzada o una reconciliación ilusoria de la humanidad, bien a través de una ideología totalitaria —el comunismo—, bien a través de la universalización del modo de vida occidental. Nuestro mundo es un mundo desgarrado. La idea de un destino común o de una marcha única de la humanidad se ha pulverizado con el surgimiento de una multitud de pueblos dotados de historias particulares, es decir, de una pluralidad de sujetos históricos en conflicto, sin horizonte común.

En este mundo desgarrado, en el que las fronteras no son solamente las de los Estados territoriales, sino las fronteras étnicas, mentales, culturales, religiosas, incluso míticas, la cuestión de la tolerancia equivale a buscar las condiciones de una coexistencia que es un reconocimiento sin esperanza de reconciliación, o también una reciprocidad que no presupone el acuerdo sobre los objetivos, los valores, los contenidos religiosos, culturales u ideológicos comunes.

Para intentar repensar el concepto de tolerancia examinaré tres puntos: 1) los antiguos desafíos de la tolerancia: el Estado y la diversidad de religiones; 2) los nuevos desafíos de la tolerancia: las identificaciones colectivas; 3) la tolerancia en la democracia: ¿hasta qué punto el Estado puede permanecer neutral?; 4) la tolerancia cultural y los derechos personales.

## 1. LOS ANTIGUOS DESAFÍOS DE LA TOLERANCIA: EL ESTADO Y LA DIVERSIDAD DE RELIGIONES

La elaboración filosófica del concepto de tolerancia se ha efectuado en el marco de una problemática teológico-política que va a marcar no solamente la limitación inicial del concepto a la tolerancia religiosa sino igualmente su fundamento. Dos autores han jugado aquí un papel capital, uno distinguiendo claramente el orden de la autoridad política y el orden de la autoridad eclesiástica, el otro fundando la tolerancia en la libertad de conciencia. Se trata, por supuesto, de Locke y de Bayle. Algunos de sus argumentos coinciden, pero su esfuerzo por fundar la tolerancia se desarrolla en perspectivas muy diferentes.

El enfoque de Locke en su *Epístola de tolerancia* (redactada en 1685-1686 y publicada en latín en Gouda en mayo de 1689) es esencialmente político<sup>1</sup>. Pretende evitar dos escollos del debate de la época. Uno consistía en negar, si no la libertad de conciencia misma, al menos la idea de que esta libertad de conciencia podía legítimamente servir de regla a las acciones humanas y podía pues fundar la libertad de culto. La formulación paradigmática de este argumento se encuentra en Hobbes: «aunque quien no está sujeto a la ley civil peca en todo aquello que hace en contra de su conciencia, ya que no tiene más norma por la que guiarse que la que le proporciona su propia razón, no es ése el caso cuando un hombre vive dentro de un Estado; pues la ley es entonces la conciencia pública por la que él se ha propuesto guiarse. De no ser así, el Estado se disolverá necesariamente en una diversidad de conciencias privadas, es decir, de opiniones privadas, y nadie obedecerá al poder soberano en aquello que no se presente como bueno a sus propios ojos»<sup>2</sup>. La sustitución de la conciencia privada por la conciencia pública, tanto en el plano civil como en el del culto exterior, es aquí condición del orden político. El segundo escollo consistía, al contrario, en conferir a la libertad de conciencia la dirección de las acciones humanas de todo aquello que no haya sido objeto de una prescripción en las Sagradas Escrituras. Esta posición es desarrollada en la concepción de la libertad del cristiano defendida por un radical inglés, Edward Bagshaw. Equivalía a someter no sólo el

---

<sup>1</sup> LOCKE, J.: «Carta sobre la tolerancia», en *Escritos sobre la tolerancia*, Edición de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo, CEPC, Madrid, 1999, pp. 107-151.

<sup>2</sup> HOBBS, T.: *Leviatán*, Capítulo XXIX, versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 275-276.

culto exterior sino igualmente, y por extensión, el conjunto de la conducta civil a la libertad de cada individuo sin que el magistrado tuviera derecho alguno de oponerse a ello o de imponer una coacción por la que comprometería a un sujeto a actuar contra su conciencia <sup>3</sup>.

La salida de este doble callejón sin salida es lo que lleva a Locke a establecer una distinción entre ambos órdenes como condición a la vez de la tolerancia religiosa y de la paz civil. Ante todo «el Estado [...] *es una sociedad de hombres instituida con la única mira del establecimiento, conservación y desenvolvimiento de sus intereses civiles*» <sup>4</sup>. De esta definición resulta una limitación de la jurisdicción del magistrado exclusivamente a los bienes temporales: la vida, la libertad, la integridad física y la posesión de bienes exteriores. La promulgación de las leyes y el uso de las sanciones no tienen así por función más que regular las cosas que conciernen a esta vida y castigar a los que violan el derecho de los otros. Pero este destino exclusivamente temporal de lo político, ¿en qué proporciona las condiciones de la tolerancia religiosa? Tres argumentos permiten establecerlo:

1 La salvación del alma no se encomienda al magistrado civil. ¿Por qué? Simplemente porque ni de hecho ni de derecho un hombre puede dar a otro el poder de regular su fe. Puede, en efecto, plegarse a una disciplina o respetar las reglas de un culto exterior, pero eso no afecta en nada a la persuasión interior del espíritu, la creencia o la fe en que consiste la fuerza de la religión. Nuestros pensamientos no están en nuestra voluntad, como tampoco nuestra creencia. Nuestra voluntad no puede, pues, hacernos adherir interiormente a lo que se nos prescribiría creer. Ahora bien, seguir un culto exterior sin adhesión espiritual conduce exactamente a lo contrario de lo que hace la religión verdadera, es decir, a la hipocresía y al desprecio de Dios.

2 Además, los medios de los que dispone el magistrado civil no son de ninguna manera susceptibles de producir una persuasión interior. Estos medios están, en efecto, limitados al uso de la fuerza y de la coacción, lo que es del todo inadecuado para convencer al espíritu. El uso de la coacción no puede, al contrario, más que suscitar la falta de sinceridad. Ahora bien, en materia de salvación, la verdad depende de la convicción. Sólo la devoción no fingida puede, pues, conducir a ella. Imponer una religión por la coacción, es pues desembocar una vez más en el fin contrario del buscado, es

<sup>3</sup> Cf. LOCKE, J.: *Two Tracts on Government*, Ph. Abrams (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1967, introducción del editor, pp. 30-58.

<sup>4</sup> Locke, *Carta sobre la tolerancia*, op. cit., p. 112.

decir, conducir a los hombres a su pérdida y no a su salvación. 3) Por último, aunque la coacción pudiese convencer al espíritu (que no es el caso), ¿se habría avanzado más en lo que concierne a la salvación del alma? En absoluto, puesto que entonces habría que suponer que el príncipe posee la verdadera religión. Pero las religiones son numerosas y diversas según los países, y no hay criterio que permita establecer con toda certeza que una es verdadera y las otras falsas. Hay una relatividad infranqueable de los conocimientos humanos en este campo. Para colmo de lo absurdo, haría falta además suponer en el caso presente que, la salvación o la pérdida de los hombres, depende del lugar de su nacimiento.

La salvación del alma no depende en absoluto del destino de lo político. Atañe a la función de otra instancia bien distinta, a saber, la Iglesia. Ésta es «*una sociedad de hombres, que se juntan voluntariamente para servir a Dios en público, y tributarle el culto que juzgan serle agradable, y propio para hacerles conseguir la salvación*»<sup>5</sup>. La esperanza de salvación está inscrita en esta definición de la Iglesia, ella es su razón de ser. Este destino de la Iglesia permite determinar los límites de su poder y de las leyes que la rigen. No puede, por ejemplo, ni hacer uso de la fuerza ni ejecutar los actos relativos a los bienes temporales de los individuos. Los únicos medios de los que dispone para ejercer su función son las exhortaciones, los avisos y los consejos dirigidos a recordar a sus miembros sus deberes. Si bien conserva un poder de excomulgar a los que pecan contra sus leyes y rompen las condiciones de la comunión de sus miembros; en cambio, no puede ejercer ninguna especie de jurisdicción sobre otra Iglesia o sobre el Estado. Es por lo que, en el caso en el que una religión faltase al destino de la Iglesia intentando someter al Estado a una jurisdicción que le es exterior, rompería la distinción de los órdenes al mismo tiempo que los principios de la paz civil y debería ser excluida del deber de tolerancia (es el caso, según Locke, del catolicismo).

La tolerancia está pues doblemente fundada en Locke. Desde el punto de vista político, por la distinción de los destinos del Estado y de la Iglesia inscrita en el principio mismo de su institución y, desde el punto de vista ético, por la idea de que el uso de la coacción en el campo religioso, sea cual sea la forma que tome, es contradictorio con el fin de la religión, a saber la salvación del alma.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 115.

Es el aspecto ético de la demostración lockeana el que más la acerca a la fundación por Bayle de la tolerancia en la libertad de conciencia. Para Bayle, igualmente, la coacción es un medio odioso e ineficaz en el plano de la fe. Pero toda la fuerza de su demostración va a consistir en convertir el tema de la conciencia errada, que se suponía justificaba la persecución, en argumento a favor de la tolerancia. El examen de la primera objeción de los perseguidores a la que Bayle trata de responder en la segunda parte de su *Commentaire Philosophique* permite subrayar la fuerza y el alcance de su fundación de la tolerancia. Aquí está la objeción: «no se usa la violencia con el fin de entorpecer la conciencia sino para estimular a los que se niegan a examinar la verdad»<sup>6</sup>. El argumento de Bayle no va solamente a mostrar que la conciencia errada merece la indulgencia y la piedad porque resulta de la ignorancia y no del capricho y de la malicia sino, mucho más fuertemente, que la obstinación misma de la que la conciencia errada puede dar prueba en su convicción, lo que los persecutores llaman obstinación, es la expresión de la más alta virtud humana: la libertad<sup>7</sup>. Hay, en efecto, en el hombre, una tendencia invencible e irreductible a buscar la verdad en general que hace que «jamás nuestra alma se adhiera a una doctrina que le parece falsa». Sin embargo, esta tendencia, único componente de nuestra naturaleza que permanece intacto después del pecado de Adán, puede, en razón de las circunstancias, equivocarse de objeto y fijarse en una realidad travestida. Pero en la misma medida en la que este error es tenido por una verdad, en virtud de una adhesión sincera de la conciencia, hace las veces de verdad real para aquel que se adhiere a ella por el sentimiento de la conciencia. Dicho de otro modo, es menos el contenido de la opinión o de la creencia que el dictamen de la conciencia lo que da valor a un pensamiento o a una acción: «No creo que nadie me discuta la verdad de este principio: *Todo lo que es hecho contra el dictamen de la conciencia es un pecado*; puesto que es tan evidente que la conciencia es una luz que nos dice que una cosa es buena o mala, que no parece que nadie dude de esta definición de la conciencia»<sup>8</sup>. Desde entonces se comprende que la moralidad de una acción dependa de la intención que la ha presidido: «dos acciones a las

<sup>6</sup> BAYLE, P.: *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»*, Presses Pocket, Paris, 1992, p. 177. Cf. igualmente, el capital *Supplément du commentaire philosophique*, en Yves Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers (dirs), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, vol. 3, PUF, Paris, 2002.

<sup>7</sup> LABROUSSE, E.: *Pierre Bayle. II Hétérodoxie et rigorisme*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1964, pp. 544-591.

<sup>8</sup> BAYLE, P.: *Commentaire philosophique*, op. cit., p. 283.

que nosotros llamamos a una buena, y a la otra mala: la buena hecha contra la inspiración de la conciencia es mayor pecado que la mala hecha según la inspiración de la conciencia»<sup>9</sup>. Verdad o bondad se miden menos según el contenido objetivo de un pensamiento o de una acción, que en función de la aquiescencia o del consentimiento de nuestro espíritu a este pensamiento o a esta acción. Resulta de aquí que la conciencia errónea tiene el mismo derecho que la conciencia verdadera: «la conciencia errónea debe procurar al error las mismas prerrogativas, auxilios y caricias que la conciencia ortodoxa procura a la verdad»<sup>10</sup>. Para retomar la interesante fórmula de Elisabeth Labrousse, en Bayle la ortopraxis ha sustituido a la ortodoxia<sup>11</sup>. Se ve, pues, en qué condiciones la tolerancia puede ser extendida a todas las opiniones y a todas las creencias: toda convicción es la expresión de una libertad y no de una obstinación, debe ser respetada porque deriva de la dignidad del hombre. La objeción de aquellos que se esfuerzan en convertir las almas de los demás puede pues ser invertida. Pretendiendo forzar la obstinación sin entorpecer la conciencia para conducir a la verdadera fe, aquel que se esfuerza en convertir las almas de los demás comete un crimen respecto de la ley divina porque se hace implícitamente escrutador de la conciencia humana:

«¿Una persona que pretende convertir las almas de los demás tiene los ojos lo bastante penetrantes para leer en la conciencia de un hombre? ¿Comparte con Dios el atributo incommunicable de escrutador de los corazones? Sería la impertinencia más extravagante pensarlo. Así mientras que un hombre que se ha instruido lo mejor que se ha podido, os dirá que él está siempre persuadido en su conciencia de que su religión es la única buena, no se tiene ningún derecho de pretender que se le ha convencido interiormente y evidentemente de sus errores»<sup>12</sup>.

Esta fundación de la tolerancia es, pues, teológica en última instancia. Lejos de suponer una autonomía de la conciencia, refiere la rectitud de ésta a una ley divina. En efecto, el principio según el cual todo lo que es hecho contra la conciencia es un pecado, resulta del hecho de que «la voluntad de desobedecer al juicio decidido y determinado de su conciencia es la misma cosa que querer transgredir la ley de Dios»<sup>13</sup>. Es esta relación directa a Dios lo que asegura la rectitud de lo que es decidido o cumplido según el sen-

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 284-285.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>11</sup> LABROUSSE, E., *op. cit.*, p. 579.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 291.





timiento de la conciencia. Así fundada sobre la libertad de conciencia y en el horizonte de un mundo moral, la tolerancia encuentra el principio de su universalización.

Resta, sin embargo, un paso por dar para que la tolerancia pueda despojarse de la perspectiva religiosa y de la fundación teológica que ha marcado su conceptualización inicial. Este paso consistió en hacerla descansar sobre la autonomía como principio de la dignidad humana. Es con la concepción kantiana de la ley moral como ley de la razón, y de la libertad como autonomía de la voluntad, con lo que se realiza –independientemente del alcance de la cuestión en el propio Kant que no podemos examinar aquí– la posibilidad de una fundación ética de la tolerancia.

El concepto moderno de tolerancia, aquel sobre el que el pensamiento humano se ha apoyado hasta el presente, reposa sobre la idea de dignidad humana en el horizonte moral en el que el hombre no puede jamás ser considerado simplemente como medio, sino siempre como fin en sí.

## 2. LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA TOLERANCIA: LAS IDENTIFICACIONES COLECTIVAS

Se trata, a partir de ahora, de pasar de la invención del concepto de tolerancia a su uso actual; es decir, de desplazarnos del comienzo de los tiempos modernos al comienzo de los tiempos postmodernos. Para definir precisamente los desafíos de la tolerancia hoy en las sociedades democráticas, es importante precisar en qué se diferencian de los que prevalecían en el momento de la invención del concepto moderno de tolerancia, es decir, durante las guerras de religión. Empezaré diciendo que el problema a resolver hoy es, si no más trágico y sangrante, al menos más difícil que el de la tolerancia religiosa.

Lo que el concepto de tolerancia religiosa tenía que resolver era, en efecto, el problema de la coexistencia de confesiones diferentes en un mismo Estado. Esta única cuestión produjo un acontecimiento considerable en la historia occidental del poder, puesto que está en el origen de un camino que desembocó en la separación de lo político y de lo religioso; es decir, en la definición laica del Estado, de ahora en adelante descargada de toda función espiritual atinente a lo sagrado o a la salvación, así como en la definición puramente pastoral de la Iglesia, a partir de ahora desprovista de toda autoridad propiamente política. El Estado constitucional liberal que conoce-

mos en las democracias occidentales encuentra aquí una de sus condiciones fundamentales. Esta separación de lo religioso y de lo político permitió definir las condiciones de coexistencia de confesiones religiosas diferentes o de una tolerancia de las religiones en el seno de un mismo Estado, porque ponía en evidencia un espacio civil teológico o religiosamente neutro que podía, en consecuencia, aceptar la coexistencia de diferentes religiones sin exclusión de principio. La sociedad civil, en la que se tejen las relaciones económicas, sociales, profesionales, afectivas y morales, de una parte, y el Estado, definido esencialmente por su constitución política, de otra parte, han hecho posible el restablecimiento de una vida y de una historia comunes, un tiempo puestas en tela de juicio por las divisiones de las guerras civiles religiosas. Yo añadiría que las guerras civiles religiosas han permitido revelar otra cosa, a saber, la impotencia de la persecución y de la intolerancia, lo que no les impide ser crueles y sangrientas. Esta impotencia no es más que el reverso de un dato más importante: el hecho de que un individuo o un grupo se define, en primer lugar, por la manera en la que él se representa a sí mismo. En relación con el individuo, Pierre Bayle hablaba de convicción y le consideraba como el lugar por excelencia de expresión de la libertad y de la dignidad humana. Toda la cuestión gira a partir de ahora sobre las condiciones de la auto-representación de los grupos o de las comunidades minoritarias.

Ahora bien, lo que está en cuestión a través del problema de la tolerancia de las minorías étnicas, religiosas, culturales, etc., es precisamente el espacio de la sociedad civil, es decir, precisamente aquel cuya puesta en evidencia había asegurado la resolución de los conflictos religiosos. La simple yuxtaposición de comunidades que tienen una conciencia de sí profundamente heterogénea desde el punto de vista de sus historias, de sus maneras de vivir, de las estructuras familiares y sociales que entienden preservar, parece poner en cuestión el espacio civil mismo. Es lo que hace que la sociedad civil parezca resquebrajarse por todos los lados: está afectada por la oposición de los modos de identificación, de valores, de visiones divergentes de la sociedad. La sociedad civil ha sido reinvestida por las diferencias religiosas y, más ampliamente, por las diferencias culturales. Por consiguiente, la cuestión ¿cómo pensar una tolerancia mutua de los grupos y de las comunidades?, equivale a esta otra: ¿cómo restablecer o fortalecer el espacio de la sociedad civil pero sin negar a las minorías el derecho de mantener sus especificidades culturales? Qué es lo que puede ser respetado y qué



es lo que no puede serlo en un Estado democrático, que debe a la vez estar abierto al exterior y protegerse de las diferentes formas de intolerancia.

El segundo punto central en el que la tolerancia cultural difiere de la tolerancia religiosa concierne al paso del individuo al grupo. Desde luego que la tolerancia religiosa implicaba ya la consideración de las comunidades o de los grupos, pero no era al grupo en tanto tal a lo que se apuntaba (salvo en el caso de los judíos) sino al individuo como miembro de una confesión determinada. Los adeptos de una confesión tenían más bien el estatus de un conjunto de individuos particulares. Ahora bien, la cuestión de la tolerancia se plantea hoy en un contexto etno-cultural constituido por grupos, comunidades o pueblos. La pertenencia del individuo al grupo no es ya considerada bajo el modo voluntario de la elección, sino como un dato de origen, de costumbre y de tradición. El grupo se coloca, pues, como una realidad superior a los individuos. Es por lo que, en las sociedades democráticas, la tolerancia concierne hoy a las colectividades que desean mantener sus modos de vida, sus tradiciones, sus costumbres en los países en los que son minoritarios. Eso afecta a casos muy diferentes, tanto a las comunidades indias autóctonas en Canadá, como a las comunidades de inmigrantes en Europa y un poco por todas partes en el mundo. Se ve, pues, la especificidad de la tolerancia cultural con relación a la tolerancia religiosa. Mientras que Bayle pedía, para fundar la segunda, el reconocimiento de la libertad de conciencia, la primera no parece dejarse resolver tan fácilmente. La tolerancia cultural puede, en efecto, transformarse en un fortalecimiento de la estructura de los grupos con relación al individuo y dar lugar, en el caso de las comunidades no liberales, a un cuestionamiento de la libertad, de la autonomía de los individuos y de los derechos personales. Dicho de otro modo, son los valores democráticos fundamentales de autonomía de los individuos, de igualdad y de libertad los que podrían ser cuestionados.

La cuestión consiste, pues, en saber cómo mantener estos valores democráticos, pero sin negar a los grupos culturales, étnicos, religiosos, sexuales, etc., el apego a sus propias historias, usos, costumbres, etc. La respuesta a esta cuestión debe encontrarse en una definición de las condiciones de compatibilidad o de articulación de las especificidades culturales con los valores democráticos de dignidad, de autonomía y realización del hombre. Son estas condiciones de compatibilidad o de articulación lo que se trata de definir.

### 3. LA TOLERANCIA EN LA DEMOCRACIA: ¿HASTA QUÉ PUNTO EL ESTADO PUEDE MANTENERSE NEUTRAL?

La idea de la neutralidad del Estado está fundamentalmente ligada a las corrientes intelectuales liberales. Es igualmente una posición de principio de las democracias liberales. Puede decirse que la idea de laicidad es una de las modalidades de la neutralidad de Estado. Ahora bien esta idea es habitualmente combatida desde dos puntos de vista diferentes.

Es combatida, en primer lugar, por los defensores del Estado total. Carl Schmitt, el pensador nazi, estaba profundamente en contra, porque la neutralidad del Estado liberal consistía, según él, en una despolitización del Estado, reducido a una máquina administrativa y a un principio regulador de los intercambios que constituyen la sociedad civil. Para Schmitt, el Estado total absorbe la sustancia de los individuos, es decir que la esfera privada no puede tener ninguna autonomía, y mucho menos un derecho de resistencia. En su libro sobre *El Leviathan* en la teoría del Estado de Thomas Hobbes<sup>14</sup>, Schmitt muestra cómo la figura del Leviatán está en el origen del Estado liberal porque, al lado de la fuerte figura de la soberanía decisoria, construye la idea de un Estado como máquina administrativa y policial neutral que tiene por único objetivo la seguridad. ¿Es necesario subrayar hasta qué punto Schmitt deforma y traiciona el pensamiento político de Hobbes? Si Hobbes abre la perspectiva del Estado liberal, sin completarla totalmente, no es por la idea de una máquina administrativa y policial sino por la de una voluntad política pública, con respecto a la cual Schmitt –se comprende por qué– es totalmente ciego.

La segunda oposición a la idea de neutralidad del Estado procede de un punto de vista muy diferente: se trata de corrientes comunitaristas para las cuales la idea de una neutralidad del Estado es ilusoria. El Estado, en apariencia neutral, es en realidad resultado de una tradición particular. Los principios del Estado democrático no son universales, son particulares y, por consiguiente, se imponen desde el exterior a las comunidades minoritarias que son el resultado de sociedades e incluso de civilizaciones diferentes. Charles Taylor caracteriza bastante bien esta crítica hecha a la idea de neu-

---

<sup>14</sup> SCHMITT, C.: *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción de Francisco Javier Conde, Haz, Madrid, 1941.



tralidad del Estado por algunos comunitaristas: «la queja [...] expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia –supuestamente neutral– de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria»<sup>15</sup>. Es pues aquí en nombre de una sustancialización de las comunidades, no en nombre de una sustancialización del Estado, en el que se ejerce la crítica de la neutralidad liberal.

¿Qué quiere decir la neutralidad? La neutralidad del Estado liberal consiste en que éste se quiere independiente no solamente de una ideología, sino igualmente de una definición sustancial de los valores o de la adopción de un ideal moral o cultural particular. Dicho de otro modo, los principios democráticos constitucionales deberían poder valer sin que los individuos o grupos que pertenecen al Estado tengan que ponerse también de acuerdo sobre los valores culturales, religiosos, sexuales. Es así como, tratando de mostrar cómo los principios de justicia y de razón pública común pueden aplicarse sin presuponer una armonía o un acuerdo sobre los contenidos culturales, Rawls establecía los términos de un pensamiento renovado de la tolerancia en las sociedades democráticas<sup>16</sup>.

La cuestión es saber qué tipo de derechos se puede conceder a las comunidades minoritarias sin poner en tela de juicio los principios liberales de las democracias constitucionales. ¿Se pueden concebir los derechos culturales bajo la forma de derechos colectivos de una comunidad o de un grupo? Ésta es la tesis de Will Kymlicka. Éste trata en efecto de pensar la atribución de derechos culturales colectivos a las minorías en el marco de una teoría liberal del derecho. Son las dificultades de esta posición precisamente sobre la cuestión de la tolerancia las que me interesarán particularmente aquí. En el capítulo VIII de su obra *Ciudadanía multicultural*<sup>17</sup>,

<sup>15</sup> TAYLOR, CH.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Ensayo de Charles Taylor, traducción de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1993, p. 67.

<sup>16</sup> Cf. RAWLS, J.: *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>17</sup> El subtítulo de la obra es «una teoría liberal de los derechos de las minorías», traducción de Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

titulado «la tolerancia y sus límites», Kymlicka cree superar una de las dificultades encontradas, según él, por Rawls en su camino por hacer compatibles los principios liberales con los derechos de las minorías a través de una restricción de la idea de autonomía individual que valdría en el plano político, pero no en los otros ámbitos de la vida en los que otros ideales morales y culturales podrían prevalecer.

«Una forma de entender el “liberalismo político” de Rawls es decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada y liberales en su vida pública. Si los miembros de una comunidad religiosa consideran que sus fines religiosos son fines constitutivos, y por tanto no tienen capacidad para distanciarse y someterlos a examen, ¿por qué tendrían que aceptar una concepción política de la persona que da por supuesto que tienen tal capacidad (y un «interés supremo» en el ejercicio de la misma)?»<sup>18</sup>

Para desbaratar las dificultades ligadas a la disociación rawlsiana entre ideales públicos e ideales privados, Kymlicka trata de establecer una teoría liberal de la tolerancia para defender los valores liberales de los derechos individuales y de la libertad personal, pero sin imponerlos a las comunidades no liberales. Uno de los argumentos centrales se apoya sobre la idea de tolerancia misma. Ésta ha sido pensada desde el punto de vista histórico por los liberales a través del concepto de libertad individual y no solamente a través del de la libertad de culto: «históricamente, para los liberales, la autonomía y la tolerancia han sido las dos caras de la misma moneda»<sup>19</sup>. La dificultad aparece cuando, en un Estado liberal, hay una o varias comunidades no liberales o cuando en un Estado multinacional hay una nación culturalmente no liberal. ¿Se deben imponer los principios liberales a las comunidades no liberales, es decir a las comunidades que rechazan la autonomía individual y que reivindican imponer a sus miembros medidas de coacción que prevalecerían sobre los derechos individuales? A través de esta cuestión, se ve cómo el concepto de tolerancia debe, en principio, permitir pensar la articulación entre los principios de las democracias liberales y los derechos culturales de comunidades minoritarias. De hecho esta articulación ha fracasado. El pensamiento de la tolerancia en Kymlicka confiere en efecto a los liberales una posibilidad de crítica de la puesta en marcha de las prácticas contrarias a los derechos individuales en una

<sup>18</sup> KYMLICKA, W.: *La ciudadanía multicultural*, traducción de Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, p. 221.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 218.



comunidad minoritaria no liberal, pero de ninguna manera la posibilidad de intervenir para hacer respetar principios tan fundamentales como los de la dignidad humana y los derechos individuales.

«En los casos en los que la minoría nacional es iliberal, ello implica que la mayoría no podrá impedir la violación de los derechos individuales en el seno de la comunidad minoritaria. Los liberales del grupo mayoritario tienen que aprender a convivir con ello, al igual que deben convivir con leyes iliberales en otros países»<sup>20</sup>

Todo lo que es posible hacer en este caso es apoyar los eventuales esbozos de reformas liberales que podrían intervenir en los grupos antiliberales. Pero no puede dejar de plantearse una cuestión: ¿hasta dónde un Estado democrático puede dejar a una comunidad antiliberal ir demasiado lejos? ¿No se debe trazar un límite a la tolerancia de las prácticas no liberales? Kymlicka ha visto, evidentemente, el problema y responde positivamente. Pero el límite a la tolerancia es, como vamos a ver, extremo: «no quiero decir que la intervención federal para proteger los derechos liberales no está justificada en ningún caso. Obviamente, tal intervención está justificada si se trata de una violación flagrante y sistemática de los derechos humanos, como la esclavitud, el genocidio, la tortura y las expulsiones masivas, que también justifican la intervención en países extranjeros»<sup>21</sup>. Se cree soñar, o más bien vivir una pesadilla. Kymlicka sitúa tan lejos los límites de la tolerancia y por tanto de la intervención de un gobierno liberal que no son suficientes una o dos violaciones de la dignidad humana o de la integridad física de las personas, sino que hace falta un número mucho mayor, un genocidio debidamente constatado. Pero, ¿con qué número de muertos exactamente se puede atestiguar que hay un genocidio? Esta tesis es simplemente absurda.

Kymlicka sitúa tan lejos los límites de la tolerancia tolerante (la permisividad, en pocas palabras) que llega a conceder la autonomía gubernamental a las minorías nacionales no solamente en el plano cultural, sino igualmente en los puntos en los que existen prácticas contrarias a los derechos individuales. Concediendo así derechos colectivos a las minorías culturales, Kymlicka sustrae a la tolerancia la función de articulación entre los principios de las democracias liberales y las reivindicaciones identitarias de

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 233.

las comunidades culturales o nacionales. Su concepto de tolerancia es tan laxo, que deja perdurar las prácticas intolerantes, incluso intolerables.

Para responder a la cuestión que yo planteaba al comienzo de esta tercera parte de mi reflexión: ¿hasta dónde el Estado liberal puede mantenerse neutral? Mi respuesta es exactamente la inversa a las que apuntaban a denunciar la aparente neutralidad del Estado con respecto a los contenidos identitarios. Consiste en decir que el Estado liberal no puede permanecer neutral, en el sentido de indiferente esta vez, cuando se cometen prácticas contrarias a sus principios constitucionales, es decir, atentados a la dignidad y a la integridad de las personas. Dicho de otro modo no son las afirmaciones identitarias las que deben sacar al Estado de su neutralidad, sino la defensa de la autonomía, de la dignidad y de los derechos de las personas, de los que el Estado democrático no puede aceptar que sean vilipendiados sin entrar en contradicción con él mismo. La defensa de la libertad, de la autonomía y de la dignidad no son simplemente formales, constituyen la esencia misma del Estado liberal y el estricto límite más allá de cual no podría mantenerse neutral.

#### 4. TOLERANCIA CULTURAL Y DERECHOS PERSONALES

La cuestión de la articulación de los principios democráticos con las reivindicaciones de las comunidades minoritarias gira, pues, en torno a una cuestión de derecho y, en particular, del estatus del derecho que puede ser concedido a los grupos culturales sin poner en cuestión la libertad y la autonomía de los individuos. Creo que el núcleo de la cuestión de la tolerancia se encuentra exactamente en este punto preciso del estatus de los derechos culturales de las minorías. Se podría formular la cuestión así: ¿los derechos culturales deben ser definidos como derechos colectivos cuyo sujeto sería una colectividad minoritaria o como derechos personales cuyos efectos podrían ser colectivos pero cuyo sujeto es un individuo particular?

Hemos visto más arriba las dificultades ligadas a la atribución de derechos colectivos a los grupos, la cuestión se limita pues a ésta: ¿se pueden fundar los derechos culturales en los derechos personales? Si tal fuese el caso, se verían entonces los principios democráticos no solamente no entrar ya en contradicción con los derechos de las minorías, sino además fundarlos. Una solución de este tipo es esbozada por Jürgen Habermas en





un estudio sobre «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», publicado en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*<sup>22</sup>. Esto es lo que Habermas escribe:

«No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas»<sup>23</sup>

Se encuentran aquí dos argumentos centrales: 1) Debe ser posible fundar los derechos culturales de las colectividades minoritarias en los derechos individuales y, con ello, resolver el conflicto entre los principios del Estado democrático de derecho y los contenidos o los valores culturales específicos. 2) Cuando se sostiene la necesidad de conferir derechos colectivos a las minorías culturales se les aplica, más o menos explícitamente, la misma regla que se aplica a las especies animales amenazadas. Ahora bien, esta identificación entre las culturas minoritarias y las especies amenazadas es completamente ilegítima, porque una cultura no existe más que en tanto que los individuos se adhieren a ella reconociéndola como constitutiva de su identidad. Dicho de otro modo, una cultura minoritaria puede morir si los individuos que debían hacerla vivir se apartan de ella. Mientras que la desaparición de una especie amenazada coincide con la desaparición de los individuos: la conservación de la existencia del individuo tiene por condición el mantenimiento en el ser de la especie. La cultura implica una adhesión, un compromiso que no existe en la naturaleza. Es por lo que Habermas añade:

«Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde

<sup>22</sup> Paidós, Barcelona, 1999, pp. 189-227.

<sup>23</sup> HABERMAS, J.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 210.

los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe posibilitar ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría que robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y la preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva, sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y las formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras cosas»<sup>24</sup>.

Es pues porque una cultura determinada concierne siempre de derecho a una decisión voluntaria, aunque ésta parezca como una herencia pasiva y soportada, por lo que es posible fundar en este acto individual de adhesión —que se supone que nosotros cumplimos— el derecho a la diferencia cultural y una legitimidad de las comunidades minoritarias sin hacer la menor concesión en relación con los principios democráticos.

Además, lo que define de manera interna la tolerancia y le da un contenido totalmente distinto al de una simple aceptación indiferente, es la idea de reciprocidad. No puede haber tolerancia si no hay reciprocidad. La tolerancia no implica en absoluto tolerar la intolerancia, implica al contrario combatirla. Ahora bien, este principio de reciprocidad es inoperante si se conciben los derechos culturales como derechos colectivos de una comunidad determinada. En efecto, si se universaliza el principio, lejos de obtener una reciprocidad o un reconocimiento, incluso sin reconciliación, sobre los valores sustanciales entre las comunidades tendríamos en el mejor de los casos una exclusión recíproca, los derechos comunitarios de unos perpetuarían su divergencia con los derechos comunitarios de los otros. Peor todavía, como se ha visto, concebir los derechos culturales como derechos colectivos equivaldría, en algunos casos, a ratificar prácticas culturales contrarias a los derechos de los individuos y a su autonomía. La única forma de pensar los derechos culturales como compatibles con los principios de libertad y de reciprocidad de las democracias liberales, es concebirlos como derechos individuales por los cuales cada individuo tiene la libertad de adherirse, bien por sus orígenes, bien por sus convicciones o sus elecciones, a una esfera cultural determinada en la que

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 210.



encuentre la posibilidad de su propio desarrollo. Esta tesis es igualmente sostenida por Habermas:

«En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura –como con todas las demás–, de proseguirla de manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico, para seguir viviendo en adelante con el aguijón de una ruptura con la tradición completada conscientemente o con una identidad dividida»<sup>25</sup>.

Cuando se conciben los derechos culturales como derechos personales, se hace posible pensar la articulación que buscábamos desde el principio entre la exigencia de autonomía individual ligada a la constitución democrática y el apego identitario a una cultura determinada. Algo mejor, es igualmente posible pensar que un individuo en un momento de su desarrollo personal pueda apartarse de la pertenencia a una comunidad o cultura para definirse de otro modo. Se mantiene así el valor de las culturas diversas, pero se pone en tela de juicio lo que se podría llamar la influencia comunitaria sobre los individuos y, evidentemente, toda práctica contraria a la dignidad y a los derechos individuales.

Las reivindicaciones culturales de los grupos son pues reconducidas a los individuos y a sus derechos subjetivos<sup>26</sup>. La tolerancia funciona aquí según el principio de reciprocidad: hace referencia a la libertad concedida al prójimo de perseguir como quiera las modalidades de su desarrollo propio y de su realización individual. Este principio puede ser objeto de una reciprocidad adecuada al reconocimiento sin adhesión a contenidos culturales idénticos, es decir, en un mundo desgarrado.

## 5. CONCLUSIÓN

He abordado hasta el momento la cuestión de la tolerancia en términos político–jurídicos y éticos, sin que haya sido planteada la cuestión de

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 211–212.

<sup>26</sup> Este punto ha sido objeto de un examen riguroso por Habermas en un texto inédito titulado *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, Cités, núm. 13, Paris, PUF, 2003, pp. 151–170.

saber cómo llegar a una disposición de espíritu tolerante. Es en este punto en el que la cuestión de la educación se hace central. Es necesario que haya una educación en la tolerancia y esto es válido tanto en el plano nacional como en el plano internacional. Quizá así es como podrán establecerse las condiciones de una coexistencia y de un reconocimiento entre las comunidades y entre los pueblos. La teoría política de la coexistencia encontraría entonces su efectividad.

